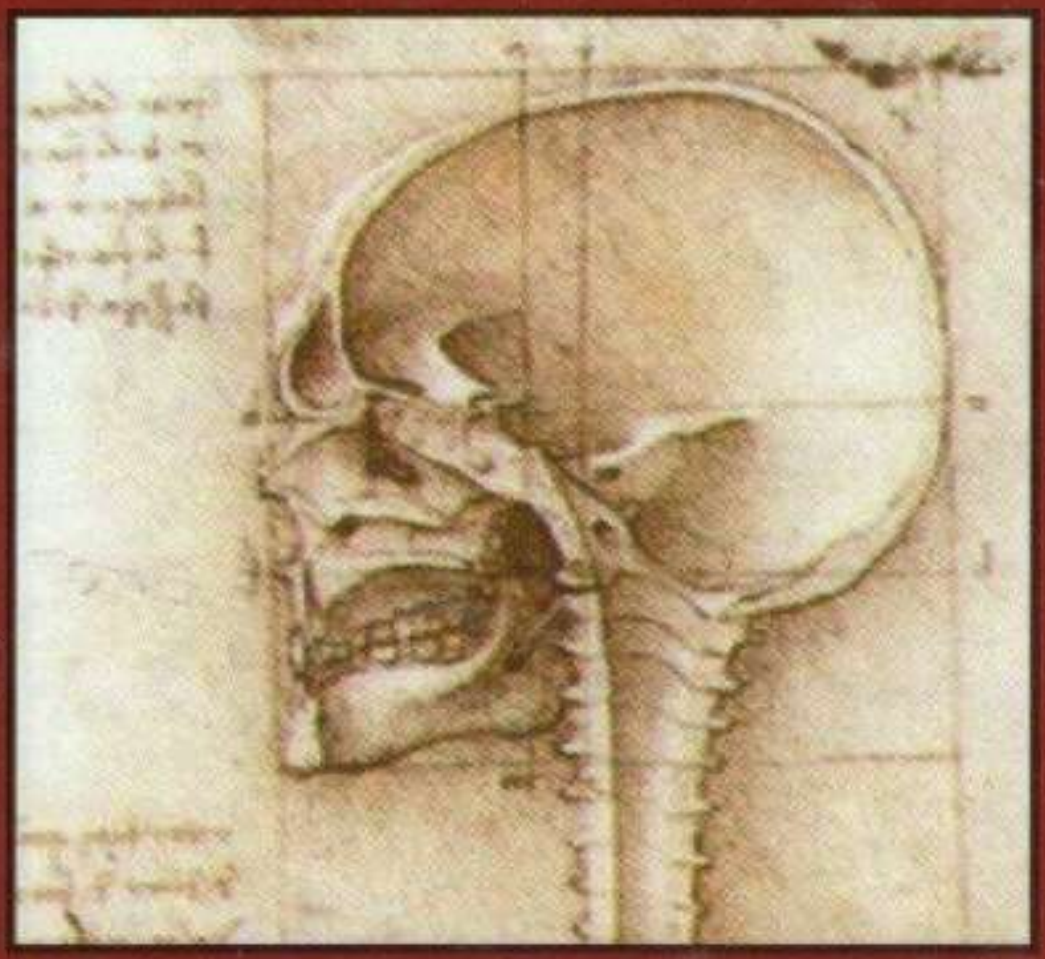
EL EXISTENCIALISMO ES UN HUMANISMO

JEAN-PAUL SARTRE



«Habrá un retorno a Sartre cuando se haga el inventario de los puntos muertos a los que nos ha llevado la ideología liberal.»

MICHEL CONTAT

El existencialismo es un humanismo se ha convertido en un clásico del pensamiento occidental del siglo XX, sobre todo porque en él aparecen expuestas, de una forma clara y accesible, las propuestas fundamentales del existencialismo. La vigencia del pensamiento de Sartre (su definición del hombre como un hacerse continuo, su vehemente afirmación de la elección personal como compromiso que atañe a toda la humanidad, su negativa a que la angustia desemboque en apatía) no sólo permanece incólume, sino que se revela como un instrumento muy útil para afrontar el presente.

Jean-Paul Sartre

El existencialismo es un humanismo

ePub r1.3

Moro 13.10.14

Título original: *L’Existentialisme est un humanisme*

Jean-Paul Sartre, 1946

Traducción: Victoria Praci de Fernández

Editor digital: Moro

ePub base r1.0

SITUACIÓN DE LA CONFERENCIA

El existencialismo es un humanismo es el texto taquigrafiado, apenas retocado por Sartre, de una conferencia que dio en París el lunes 29 de octubre de 1945 a petición del club Maintenant, creado tras la Liberación por Jacques Calmy y Marc Beigbeder con un propósito de «animación literaria e intelectual»; se publicó el año siguiente en Éditions Nagel. ¿Por qué tiene interés el autor de *El ser y la nada* en convencer del humanismo de su doctrina?

Hay que recordar que los dos primeros tomos de los *Caminos de la libertad*, recién publicados por primera vez, obtenían un éxito mezclado con escándalo. No nos detendremos en los detalles de lo que, en *La edad de la razón y en La prórroga*, contrarió a la gente conformista de la época. Tacharon a su personaje principal de apático o cínico. «Creo que lo que hace molestos a mis personajes —escribía Sartre— es su lucidez. Saben lo que son y eligen el serlo.» Desprovisto de anclaje, sin certidumbres, Mathieu está, evidentemente, lejos de la figura de epopeya o del héroe positivo; su único triunfo, en su búsqueda obstinada de una vía auténticamente libre —de que se hace eco la búsqueda filosófica de *El ser y la nada*— es esta lucidez desnuda que también es un sufrimiento. Lo que le sucede, lo que hace, tiene poco de real; no ha empezado verdaderamente a vivir. Entonces, nadie entendió que se trata del drama intelectual y moral de una conciencia en devenir, cuya evolución no ha acabado al final del segundo tomo. Sin duda porque la lectura de las dos novelas, que por otro lado tuvieron defensores encarnizados, era más accesible que la de la obra filosófica, su publicación amplificó la resonancia del existencialismo sartriano; las controversias a su propósito se vieron agravadas y enturbiadas por lo que ahora llamaríamos un fenómeno mediático —réplicas y adhesiones, hostilidad abierta o larvada, grosería—, cuyas razones todavía hoy se desconocen. Resultó una invasión casi recíproca: del escritor por una celebridad de mala ley que le dejaba atónito, y del público por el existencialismo; fórmulas huérfanas de sus contextos como «El infierno son los demás», «La existencia precede a la esencia», «El hombre es una pasión inútil», esparcidas por los periódicos sensacionalistas, se tomaban como eslóganes diabólicos.

En cuanto a las críticas expresadas por los intelectuales, que no desdeñaban la injuria, no procedían todavía de un examen muy penetrante de *El ser y la nada*[1] los cristianos, además de su ateísmo, reprochaban a Sartre el ser materialista, los comunistas el no serlo; los primeros se quejaban de que «pusiera arbitrariamente la primacía en el *en-soí*», los segundos lo tachaban de subjetivista; las nociones de *contingencia*, de *abandono*, de *angustia* repugnaban a unos y otros. La expresión violenta de este rechazo, que Sartre sintió como odioso, ¿se debe sólo a que los ánimos estaban, tras el cataclismo de la guerra, como dirá uno de sus detractores, «preocupados por una definición del hombre conforme a la exigencia histórica, y que permitiera superar la crisis actual»? Lo cierto es que las objeciones eran más a menudo morales, incluso utilitarias, que propiamente filosóficas. Se

preocupaban poco por discutir la orquestación de las ideas en su obra, la pertinencia de los temas. «No todo el mundo puede leer *El ser y la nada*», escribía el mismo crítico;[2] Sartre se convertía nada menos, en opinión de mucha gente, que en el antihumanista por excelencia: desmoralizaba a los franceses en el momento en que Francia, en ruinas, tenía más necesidad de esperanza.

Así, fue para presentar al público una idea coherente y más exacta de su filosofía por lo que Sartre aceptó dar esta conferencia.[3] Desconcertado por la sobreexcitación de aquella muchedumbre que entra a la fuerza en la sala y que, sospecha, comprende al menos tantos curiosos atraídos por el renombre sulfuroso del existencialismo y de su autor como oyentes que acuden por amor a la filosofía, afirma que el existencialismo es una doctrina *estrictamente reservada* a los filósofos, mientras que se apresura a ponerla poco o mucho al alcance de la masa; y es que *El ser y la nada*, texto a la vez riguroso y prolijo, mal leído y con frecuencia deformado, se ha convertido en un objeto que se le ha escapado y del que, sin embargo, se siente responsable. Aunque, parece adivinarse, por encima de aquel público que él circunscribe mal, se dirige más en particular a los comunistas, a quienes querría volver a acercarse. Sólo algunos meses antes escribía en los periódicos clandestinos de éstos; ahora los puentes están rotos y su hostilidad parece crecer con la expansión del existencialismo.

No obstante, no fue un razonamiento teórico lo que condujo a Sartre a desear aquel acercamiento. Maduró *El ser y la nada* durante años, lo construyó en una especie de euforia solitaria durante las vacaciones forzosas de la «guerra peregrina» y el Stalag; pero todo aquel potencial intelectual desplegado para descubrir una verdad sobre el Ser y sobre el hombre en el mundo no le libró de sentir su impotencia ante la Ocupación. Si aspira a la acción colectiva, es porque ha sufrido el peso de la Historia y ha reconocido la importancia de lo social. Ese mismo mes de octubre, apareció el primer número de *Temps Modernes*; la revista que acaba de fundar pretende apoyar las luchas sociales y económicas de la izquierda, cuyo primer representante es el partido de los Fusillés, y con sus crónicas, sus reportajes y sus estudios, trabajar por la liberación del hombre. Sin embargo, el equipo de *Temps Modernes* se reserva la libertad de crítica: «Nos alineamos al lado de los que quieren cambiar a la vez la condición social del hombre y la concepción que tiene de sí mismo. Y a propósito de los acontecimientos políticos y sociales que vienen, nuestra revista tomará posición en cada caso. No lo hará *políticamente*, es decir, no servirá a ningún partido».[4]

Esta libertad de juicio no gusta a los teóricos del Partido; «hace el juego a la reacción», según la expresión consagrada por *L'Humanité*.[5] La idea de libertad constituye un problema también en el plano teórico. En esta conferencia, Sartre querrá al menos, en el punto en que se encuentra de su investigación filosófica, convencer a los marxistas del PC de que ésta *no contradice* la concepción marxista de la determinación del hombre por lo económico. «El hombre no es libre y está encadenado desde el mismo punto de vista»,

escribirá también en *Materialismo y Revolución*,[6] donde explicará más tranquilamente sus divergencias con los comunistas.

Se le conmina a justificar moralmente su compromiso a partir de *El ser y la nada*;[7] mejor dicho, hay quien, en su lugar, saca consecuencias morales nefastas que en seguida le reprocharán a él. Con la esperanza de disipar los malentendidos, Sartre se ve constreñido aquí a esquematizar sus propias tesis, a subrayar lo que se oirá. Acaba por borrar la dimensión dramática de la relación indisoluble de la realidad-humana en el Ser: su concepción personal de la angustia, por ejemplo, heredada de Kierkegaard y de Heidegger y reinventada, que ocupa un lugar central en su intento de ontología, queda reducida aquí a la angustia ética del jefe militar en el momento de enviar al asalto a sus tropas. Este esfuerzo de vulgarización y conciliación será en vano: los marxistas no cederán.

Pero ¿había realmente un malentendido? Podemos dudarlo si tomamos en cuenta la frase de Pierre Naville[8] en las intervenciones que siguieron a la conferencia:[9] «Dejo de lado todas las cuestiones especiales referentes a la técnica filosófica…». ¡No es fácil para el filósofo dialogar si el interlocutor cuestiona su doctrina negándose a llamarla filosofía! En la revista de Naville, una nota de reseña se felicitará por aquella imprecisa discusión: «La contradicción es puesta de relieve por Pierre Naville… *Mejor que en exposiciones más densas*, se ve claramente lo que diferencia al marxismo del existencialismo y de toda filosofía […]».[10] Ciertamente, si hay que contradecir el existencialismo sartriano, que suscita interés entre la juventud, no es únicamente por una u otra de sus tesis, sino sobre todo porque corre el riesgo de sembrar discordia y vacilación en los ánimos. «Usted impide que la gente venga a nosotros», le dirá Roger Garaudy; y Elsa Triolet: «Es usted filósofo, por tanto antimarxista». En realidad, si el teórico comunista considera que debatir el marxismo es debilitar las certezas indispensables al militante para luchar (inútilmente, por otro lado, pues el marxismo contiene todas las verdades necesarias para cambiar el mundo), entonces es ajeno a él el espíritu de la marcha filosófica cuyo valor reafirma Sartre en 1948: «Querer la Verdad es preferir el Ser a todo, incluso de una forma catastrófica, sencillamente porque *es*.[11] Más tarde se aplicará a mostrar que debido a la concepción del hombre que él propone —enriquecida entre tanto por sus ensayos biográficos—, el existencialismo no es, frente al marxismo, una filosofía de más.[12]

Nada hay de sorprendente, en todo caso, en que Sartre lamentara muy pronto el haber permitido publicar *El existencialismo es un humanismo*. Se ha leído mucho esta conferencia, considerada como una introducción suficiente a *El ser y la nada*, cosa que no es. Exposición clara pero reductora, se hace eco de las contradicciones en que Sartre se ve envuelto aquel año; el autor anhela apasionadamente participar de la vida colectiva al lado del partido comunista, que arrastra la esperanza de millones de personas en el primer año de postguerra, cuando las más radicales transformaciones de la sociedad parecen posibles; pero su elección no está fundamentada filosóficamente. Ahí están las críticas hostiles que los marxistas le hacen sin haberlo leído, el propio Marx a quien todavía no ha estudiado

seriamente; su reflexión sobre la dimensión social e histórica del hombre apenas ha comenzado —y por otro lado, ¿es la eidética fenomenológica el instrumento adecuado para pensar el ser colectivo? «Hay un factor esencial en filosofía, que es el tiempo —escribirá Sartre en *Cuestiones de método*—. Hace falta mucho para escribir una obra teórica.» Aquel año le cogieron a destiempo.

El existencialismo es un humanismo es pues un escrito de circunstancias que, por poco que se haya abordado ya la obra de Sartre desde un punto de vista literario o filosófico, permite captar el primerísimo momento, aún vago, íntimamente conflictivo, de un viraje decisivo de su vida intelectual. Un nuevo ciclo de búsqueda filosófica está a punto de comenzar. Las objeciones a su obra, que él intenta inventariar en esta conferencia, con ser confusas y hostiles, provocarán en él nuevas preguntas que tratará filosóficamente en *La critica de la razón dialéctica*, tras una libre maduración que testimonian, entre otros, sus escritos postumos.

ARLETTE ELKAÏM-SARTRE

EL EXISTENCIALISMO ES UN HUMANISMO

Quisiera defender aquí el existencialismo de una serie de reproches que se le han dirigido.

En primer lugar, se le ha reprochado invitar a la gente a permanecer en un quietismo de desesperación, porque si todas las soluciones están cerradas, habría que considerar que la acción en este mundo es totalmente imposible, y también desembocar finalmente en una filosofía contemplativa, lo que además, dado que la contemplación es un lujo, nos conduce a una filosofía burguesa. Éstos son sobre todo los reproches de los comunistas.

Se nos ha reprochado, por otra parte, hacer hincapié en la ignominia humana, de mostrar en todas las cosas lo sórdido, lo turbio, lo viscoso, y de desatender un cierto número de alegres esplendores, el lado luminoso de la naturaleza humana; por ejemplo, según Mlle. Mercier, crítica católica, hemos olvidado la sonrisa del niño. Los unos y los otros nos reprochan haber faltado a la solidaridad humana, considerar que el hombre está aislado, en gran parte, además, porque partimos —dicen los comunistas— de la subjetividad pura, es decir del *yo pienso* cartesiano, y más aún del momento en que el hombre se capta en su soledad, lo que, en consecuencia, nos haría incapaces de volver a la solidaridad con los hombres que están fuera del yo, y que no puedo captar en el *cogito*.

Y del lado cristiano, se nos reprocha que negamos la realidad y la seriedad de las empresas humanas, puesto que si suprimimos los mandamientos de Dios y los valores inscritos en la eternidad, sólo queda la estricta gratuidad, pudiendo cada uno hacer lo que quiere y siendo incapaz, desde su punto de vista, de condenar los puntos de vista y los actos de los demás.

A estos diferentes reproches trato de responder hoy; por eso he titulado esta pequeña exposición: *El existencialismo es un humanismo*. Muchos podrán extrañarse de que se hable aquí de humanismo. Trataremos de ver en qué sentido lo entendemos. En todo caso, lo que podemos decir desde el principio es que entendemos por existencialismo una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implican un medio y una subjetividad humana.

El reproche esencial que se nos hace, como se sabe, es que ponemos el acento en el lado malo de la vida humana. Una señora de la que me han hablado recientemente, cuando por nerviosismo deja escapar una palabra vulgar, dice, excusándose: «Creo que me estoy volviendo existencialista». En consecuencia se asimila fealdad a existencialismo; por eso se declara que somos naturalistas; y si lo somos, resulta extraño que asustemos, que escandalicemos mucho más de lo que el naturalismo propiamente dicho asusta e indigna hoy día. Hay quien soporta perfectamente una novela de Zola como *La tierra*, y se desalienta al leer una novela existencialista; hay quien utiliza la moral corriente —que es bien mediocre— y nos encuentra a nosotros más mediocres todavía. Sin embargo, qué más decepcionante que decir, por ejemplo, «la caridad bien entendida empieza por uno mismo», o bien «unge al villano y él se quejará, trátalo con dureza y él te ungirá». Conocemos los lugares comunes que se pueden utilizar en este punto y que muestran siempre la misma cosa: no hay que luchar contra los poderes establecidos, no hay que

luchar contra la fuerza, no hay que intentar elevarse por encima de la propia condición, toda acción que no se inserta en una tradición es un romanticismo, toda tentativa que no se apoya en una experiencia probada está condenada al fracaso; y la experiencia muestra que los hombres tienden siempre hacia lo bajo, que se necesitan cuerpos sólidos para dominarlos: si no, es la anarquía. Sin embargo, es la gente que repite estos lamentables proverbios, la gente que dice: «qué humano» cada vez que se les muestra un acto más o menos repugnante, la gente que se alimenta de canciones realistas, es ésa la gente que reprocha al existencialismo ser demasiado sombrío, y hasta tal punto que me pregunto si lo que le reprochan es su optimismo y no su pesimismo. En el fondo, lo que asusta de la doctrina que voy a tratar de exponer, ¿no es el hecho de que deja una posibilidad de elección al hombre? Para saberlo, es necesario que volvamos a examinar la cuestión en un plano estrictamente filosófico. ¿A qué se le llama existencialismo?

La mayor parte de la gente que utiliza esta palabra se sentiría muy incómoda si tuviera que justificar su empleo, y puesto que hoy día se ha convertido en una moda, se declara de buen grado que tal músico o tal pintor es existencialista. Un redactor de noticias de *Clartés* firma *l'Existentialiste*; y en el fondo la palabra ha tomado hoy tal amplitud y tal extensión que ya no significa absolutamente nada. Parece que, a falta de una doctrina de vanguardia análoga al surrealismo, la gente ávida de escándalo y de movimiento se dirige a esta filosofía, que no les puede aportar nada por otra parte en este dominio; en realidad es la doctrina menos escandalosa, la más austera; está destinada estrictamente a los técnicos y a los filósofos. Sin embargo, se puede definir fácilmente. Lo que complica las cosas es que hay dos especies de existencialistas: los primeros, que son cristianos, entre los cuales yo colocaría a Jaspers y a Gabriel Marcel, de confesión católica; y, por otra parte, los existencialistas ateos, entre los cuales hay que colocar a Heidegger,[13] y también a los existencialistas franceses y a mí mismo. Lo que ellos tienen en común es simplemente el hecho de considerar que la existencia precede a la esencia, o, si se prefiere, que hay que partir de la subjetividad. ¿Qué significa esto exactamente?

Consideremos un objeto fabricado, por ejemplo un libro o un abrecartas. Este objeto ha sido fabricado por un artesano que se ha inspirado en un concepto; se ha referido al concepto de abrecartas, e igualmente a una técnica de producción previa que forma parte del concepto, y que en el fondo es una fórmula. Así, el abrecartas es a la vez un objeto que se produce de cierta manera y que, por otra parte, tiene una utilidad definida, y es impensable que un hombre produzca un abrecartas sin saber para qué va a servir ese objeto. Diríamos entonces que en el caso del abrecartas, la esencia —es decir, el conjunto de fórmulas y de cualidades que permiten producirlo y definirlo— precede a la existencia; y así está determinada la presencia frente a mí de tal o cual abrecartas, de tal o cual libro. Tenemos aquí, pues, una visión técnica del mundo, en la cual se puede decir que la producción precede a la existencia.

Cuando concebimos un Dios creador, ese Dios se asimila la mayoría de las veces a un

artesano superior; y cualquiera que sea la doctrina que consideremos, trátese de una doctrina como la de Descartes o como la de Leibniz, admitimos siempre que la voluntad sigue más o menos al entendimiento, o por lo menos lo acompaña, y que Dios, cuando crea, sabe con precisión lo que crea. Así el concepto de hombre en el espíritu de Dios es asimilable al concepto de abrecartas en el espíritu del industrial; y Dios produce al hombre siguiendo técnicas y una concepción, exactamente como el artesano fabrica un abrecartas siguiendo una definición y una técnica. Así el hombre individual realiza cierto concepto que está en el entendimiento divino. En el siglo XVIII, en el ateísmo de los filósofos, la noción de Dios es suprimida, pero no pasa lo mismo con la idea de que la esencia precede a la existencia. Esta idea la encontramos un poco en todas partes: la encontramos en Diderot, en Voltaire y aun en Kant. El hombre es poseedor de una naturaleza humana; esta naturaleza humana, que es el concepto humano, se encuentra en todos los hombres, lo que significa que cada hombre es un ejemplo particular de un concepto universal, el hombre; en Kant resulta de esta universalidad que tanto el hombre de los bosques, el hombre de la naturaleza, como el burgués, están sujetos a la misma definición y poseen las mismas cualidades básicas. Así, pues, aquí también la esencia del hombre precede a esa existencia histórica que encontramos en la naturaleza.

El existencialismo ateo que yo represento es más coherente. Declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre o, como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como él se concibe después de la existencia, como él se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo. Es también lo que se llama la subjetividad, que se nos echa en cara bajo ese mismo nombre. Pero ¿qué queremos decir con esto sino que el hombre tiene una dignidad mayor que la piedra o la mesa? Porque queremos decir que el hombre empieza por existir, es decir, que empieza por ser algo que se lanza hacia un porvenir, y que es consciente de proyectarse hacia el porvenir. El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será ante todo lo que haya proyectado ser. No lo que quiera ser. Porque lo que entendemos ordinariamente por querer es una decisión consciente, que para la mayoría de nosotros es posterior a que el hombre se haya hecho a sí mismo. Yo puedo querer adherirme a un partido, escribir un libro, casarme; todo esto no es más que la manifestación de una elección más original, más espontánea que lo que se llama voluntad. Pero si

verdaderamente la existencia precede a la esencia, el hombre es responsable de lo que es. Así, el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es, y hacer recaer sobre él la responsabilidad total de su existencia. Y cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres. Hay dos sentidos de la palabra *subjetivismo*, y nuestros adversarios juegan con los dos sentidos. Subjetivismo, por una parte, quiere decir elección del sujeto individual por sí mismo, y por otra, imposibilidad del hombre de sobrepasar la subjetividad humana. El segundo sentido es el sentido profundo del existencialismo. Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que al elegirse elige a todos los hombres.

En efecto, no hay ninguno de nuestros actos que, al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser. Elegir ser esto o aquello es afirmar al mismo tiempo el valor de lo que elegimos, porque nunca podemos elegir el mal; lo que elegimos es siempre el bien, y nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos. Si, por otra parte, la existencia precede a la esencia y nosotros queremos existir al mismo tiempo que formamos nuestra imagen, esta imagen es valedera para todos y para nuestra época entera. Así, nuestra responsabilidad es mucho mayor de lo que podríamos suponer, porque compromete a toda la humanidad. Si soy obrero y elijo adherirme a un sindicato cristiano antes que ser comunista, si con esta adhesión quiero indicar que la resignación es en el fondo la solución que conviene al hombre, que el reino del hombre no está sobre la tierra, no comprometo solamente mi caso: quiero resignarme para todos; en consecuencia, mi acto ha comprometido a toda la humanidad. Y si quiero —hecho más individual— casarme, tener hijos, aun si mi casamiento depende únicamente de mi situación, o de mi pasión o de mi deseo, con esto no me encamino yo solamente, sino que encamino a la humanidad entera en la vía de la monogamia.

Así soy responsable por mí mismo y por todos, y creo una cierta imagen del hombre que yo elijo; eligiéndome, elijo al hombre. Esto permite comprender lo que se oculta bajo palabras un tanto grandilocuentes como *angustia*, *desamparo, desesperación*. Como verán ustedes, es sumamente sencillo. Ante todo, ¿qué se entiende por angustia? El existencialista suele declarar que el hombre es angustia. Esto significa que el hombre que se compromete y que se da cuenta de que es no sólo el que elige ser, sino también un legislador, que al mismo tiempo que a sí mismo elige a toda la humanidad, no podría escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad. Ciertamente hay muchos que no están angustiados; pero nosotros afirmamos que se enmascaran su propia angustia, que huyen de ella; en verdad, muchos creen que al obrar sólo se comprometen a sí mismos, y cuando se les dice: «Pero ¿y si todo el mundo procediera así?», se encogen de hombros y contestan: «No todo el mundo procede así». Pero en verdad hay que preguntarse siempre: ¿qué sucedería si todo el mundo hiciera lo mismo? Y no se escapa

uno de este pensamiento inquieto sino por una especie de mala fe. El que miente y se excusa declarando: «todo el mundo no procede así», es alguien que no está bien con su conciencia, pues el hecho de mentir implica un valor universal atribuido a la mentira. Aun cuando la angustia se enmascara, aparece. Es esta angustia la que Kierkegaard llamaba la angustia de Abraham. Conocen ustedes la historia: un ángel ha ordenado a Abraham sacrificar a su hijo; todo anda bien si es verdaderamente un ángel el que ha venido y le ha dicho: «Tú eres Abraham, sacrificarás a tu hijo». Pero cada cual puede preguntarse: ante todo, ¿es en verdad un ángel, y yo soy en verdad Abraham? ¿Quién me lo prueba? Había una loca que tenía alucinaciones: le hablaban por teléfono y le daban órdenes. El médico le preguntó: «Pero ¿quién le habla?». Ella contestó: «Dice que es Dios». ¿Y qué le probaba que, en efecto, era Dios? Si un ángel viene a mí, ¿qué es lo que prueba que es un ángel? Y si oigo voces, ¿qué es lo que prueba que vienen del cielo y no del infierno, o del subconsciente, o de un estado patológico? ¿Quién prueba que se dirigen a mí? ¿Quién prueba que soy yo el realmente señalado para imponer mi concepción del hombre y mi elección a la humanidad? No encontraré jamás ninguna prueba, ningún signo para convencerme de ello. Si una voz se dirige a mí, siempre seré yo quien decida que esta voz es la voz del ángel; si considero que tal o cual acto es bueno, soy yo el que elegiré decir que este acto es bueno y no malo. Nadie me designa para ser Abraham, y, sin embargo, estoy obligado a cada instante a realizar actos ejemplares. Todo ocurre como si, para todo hombre, toda la humanidad tuviera los ojos fijos en lo que él hace y se ajustara a lo que él hace. Y cada hombre debe decirse: ¿soy yo quien tiene el derecho a obrar de tal manera que la humanidad se rija según mis actos? Y si no se dice esto es porque se enmascara su angustia. No se trata aquí de una angustia que conduciría al quietismo, a la inacción. Se trata de una angustia simple, que conocen todos aquellos que han tenido responsabilidades. Cuando, por ejemplo, un jefe militar asume la responsabilidad de un ataque y envía cierto número de hombres a la muerte, él elige hacerlo y en el fondo elige él solo. Sin duda hay órdenes superiores, pero son demasiado amplias y se impone una interpretación que proviene de él, y de esta interpretación depende la vida de catorce o veinte hombres. No puede dejar de haber, en la decisión que toma, cierta angustia. Todos los jefes conocen esta angustia. Esto no les impide actuar: al contrario, es la condición misma de su acción; porque esto supone que enfrentan una pluralidad de posibilidades, y cuando eligen una, se dan cuenta de que sólo tiene valor porque ha sido elegida. Y esta especie de angustia, que es la que describe el existencialismo, veremos que se explica además por una responsabilidad directa frente a los otros hombres que compromete. No es una cortina que nos separa de la acción, sino que forma parte de la acción misma.

Y cuando se habla de desamparo, expresión cara a Heidegger, queremos decir solamente que Dios no existe, y que de esto hay que sacar las últimas consecuencias. El existencialista se opone decididamente a cierto tipo de moral laica que quisiera suprimir a Dios con el menor esfuerzo posible. Cuando hacia 1880 algunos profesores franceses trataron de constituir una moral laica, dijeron más o menos esto: Dios es una hipótesis

inútil y costosa, nosotros la suprimimos; pero es necesario, sin embargo, para que haya una moral, una sociedad, un mundo vigilado, que algunos valores se tomen en serio y se consideren como existentes a priori; es necesario que sea obligatorio a priori ser honesto, no mentir, no pegar a la esposa, tener hijos, etc., etc… Haremos por lo tanto un pequeño trabajo que permitirá demostrar que estos valores existen, a pesar de todo, inscritos en un cielo inteligible, aunque, por otra parte, Dios no existe. Dicho en otra forma —y es, según creo, la tendencia de todo lo que se llama en Francia el radicalismo—, nada cambiará si Dios no existe; encontraremos las mismas normas de honradez, de progreso, de humanismo, y habremos hecho de Dios una hipótesis superada que morirá tranquilamente y por sí misma. El existencialista, por el contrario, piensa que es muy incómodo que Dios no exista, porque con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible; ya no se puede tener el bien a priori, porque no hay más conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el bien exista, que haya que ser honesto, que no haya que mentir; puesto que precisamente estamos en un plano donde solamente hay hombres. Dostoievski había escrito: «Si Dios no existiera, todo estaría permitido». Éste es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. No encuentra, ante todo, excusas. Si en efecto la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar por referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Así, no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, ni justificaciones ni excusas. Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré al decir que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo y, sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace. El existencialista no cree en el poder de la pasión. No pensará nunca que una bella pasión es un torrente devastador que conduce fatalmente al hombre a ciertos actos y que por tanto es una excusa; piensa que el hombre es responsable de su pasión. El existencialista tampoco pensará que el hombre puede encontrar socorro en un signo dado, en la tierra, que lo orientará, porque piensa que el hombre descifra por sí mismo el signo como prefiere. Piensa, pues, que el hombre, sin ningún apoyo ni socorro, está condenado a cada instante a inventar al hombre. Ponge ha dicho, en un artículo muy hermoso: «El hombre es el porvenir del hombre».[14] Es perfectamente exacto. Sólo que si se entiende por esto que ese porvenir está inscrito en el cielo, que Dios lo ve, entonces es falso, pues ya no sería ni siquiera un porvenir. Si se entiende que, sea cual fuere el hombre que aparece, hay un porvenir por hacer, un porvenir virgen que lo espera, entonces es exacto. Pero en tal caso está uno desamparado. Para dar un ejemplo que permita comprender mejor lo que es el desamparo, citaré el caso de uno de mis alumnos, que me vino a ver en las siguientes circunstancias: su padre se había peleado con su madre y tendía al colaboracionismo; su hermano mayor había muerto en la ofensiva alemana de 1940, y este joven, con

sentimientos un poco primitivos pero generosos, quería vengarlo. Su madre vivía sola con él, muy afligida por la semitraición del padre y por la muerte del hijo mayor, y su único consuelo era él. Este joven tenía, en ese momento, la elección de partir para Inglaterra y entrar en las Fuerzas Francesas Libres —es decir, abandonar a su madre— o bien permanecer al lado de su madre, y ayudarla a vivir. Se daba perfecta cuenta de que esta mujer sólo vivía para él y que su desaparición —y tal vez su muerte— la hundiría en la desesperación. También se daba cuenta de que en el fondo, concretamente, cada acto que llevaba a cabo con respecto a su madre tenía otro correspondiente en el sentido de que la ayudaba a vivir, mientras que cada acto que llevaba a cabo para partir y combatir era un acto ambiguo que podía perderse en la arena, sin servir para nada: por ejemplo, al partir para Inglaterra, pasando por España, podía permanecer indefinidamente en un campo español; podía llegar a Inglaterra o a Argelia y acabar en un despacho redactando documentos. En consecuencia, se encontraba frente a dos tipos de acción muy diferentes: una concreta, inmediata, pero que se dirigía a un solo individuo; y otra que se dirigía a un conjunto infinitamente más vasto, a una colectividad nacional, pero que por eso mismo era ambigua, y que podía ser interrumpida en el camino. Al mismo tiempo dudaba entre dos tipos de moral. Por una parte, una moral de simpatía, de devoción personal; y por otra, una moral más amplia, pero de eficacia más discutible. Había que elegir entre las dos. ¿Quién podía ayudarlo a elegir? ¿La doctrina cristiana? No, la doctrina cristiana dice así: sed caritativos, amad a vuestro prójimo, sacrificados por los demás, elegid el camino más estrecho, etc., etc. Pero ¿cuál es el camino más estrecho? ¿A quién hay que amar como a un hermano? ¿Al combatiente o a la madre? ¿Cuál es la utilidad mayor: la utilidad vaga de luchar en un grupo o la utilidad precisa de ayudar a un ser concreto a vivir? ¿Quién puede decidir a priori? Nadie. Ninguna moral inscrita puede decirlo. La moral kantiana dice: no tratéis jamás a los otros como medios, sino como fines. Muy bien: si vivo al lado de mi madre la trataré como fin, y no como medio, pero esto me pone en peligro de tratar como medio a los que combaten a mi alrededor; y recíprocamente, si me uno a los que combaten, los trataré como fin, y esto me pone en peligro de tratar a mi madre como medio.

Si los valores son vagos, y si son siempre demasiado vastos para el caso preciso y concreto que consideramos, sólo nos queda fiarnos de nuestros instintos. Es lo que ha tratado de hacer este joven; y cuando lo vi, me dijo: «En el fondo, lo que importa es el sentimiento; debería elegir lo que me empuja verdaderamente en cierta dirección. Si siento que amo a mi madre lo bastante para sacrificar todo lo demás —mi deseo de venganza, mi deseo de acción, mi deseo de aventuras—, me quedo al lado de ella. Si, al contrario, siento que mi amor por mi madre no es suficiente, parto». Pero ¿cómo determinar el valor de un sentimiento? ¿Qué es lo que constituía el valor de su sentimiento hacia su madre? Precisamente el hecho de que se quedaba por ella. Puedo decir: quiero lo bastante a tal amigo para sacrificar por él tal suma de dinero; puedo decirlo sólo si lo he hecho. Puedo decir: quiero lo bastante a mi madre para quedarme junto a ella. No puedo determinar el

valor de este afecto si no he hecho precisamente un acto que lo ratifica y lo define. Ahora bien, como exijo a este afecto justificar mi acto, me encuentro encerrado en un círculo vicioso.

Por otra parte, Gide ha dicho muy bien que un sentimiento que se representa y un sentimiento que se vive son dos cosas casi indiscernibles: decidir que amo a mi madre quedándome junto a ella o representar una comedia que hará que yo permanezca con mi madre es casi la misma cosa. Dicho de otra forma, el sentimiento se construye con actos que se realizan; no puedo pues consultarlo para guiarme por él. Lo cual quiere decir que no puedo ni buscar en mí el estado auténtico que me empujará a actuar, ni pedir a una moral los conceptos que me permitirán actuar. Por lo menos, dirán ustedes, ha ido a ver a un profesor para pedirle consejo. Pero si ustedes, por ejemplo, buscan el consejo de un sacerdote, han elegido ese sacerdote y saben más o menos ya, en el fondo, lo que él les va a aconsejar. En otras palabras, elegir el consejero es ya comprometerse. La prueba está en que si ustedes son cristianos, dirán: consulte a un sacerdote. Pero hay sacerdotes colaboracionistas, sacerdotes conformistas, sacerdotes de la resistencia. ¿Cuál elegir? Y si el joven elige un sacerdote de la resistencia o un sacerdote colaboracionista ya ha decidido el tipo de consejo que va a recibir. Así, al venir a verme, sabía la respuesta que yo le daría y yo no tenía más que una respuesta que dar: usted es libre, elija, es decir, invente. Ninguna moral general puede indicar lo que hay que hacer; no hay signos en el mundo. Los católicos dirán: sí, hay signos. Admitámoslo: soy yo mismo, de todas maneras, el que elige el sentido que tienen. Conocí, cuando estaba prisionero, a un hombre muy notable que era jesuita. Había entrado en la orden de los jesuitas de la siguiente forma: había tenido que soportar cierto número de fracasos muy duros; de niño, su padre había muerto dejándolo en la pobreza, y él había sido becario en una institución religiosa donde continuamente se le hacía sentir que era aceptado por caridad; luego no obtuvo cierto número de distinciones honoríficas que halagan a los niños; después, hacia los dieciocho años, fracasó en una aventura sentimental; en fin, a los veintidós, cosa muy pueril pero que fue la gota que colmó el vaso, fracasó en su preparación militar. Este joven podía pues considerar que había fracasado en todo; era un signo, pero ¿signo de qué? Podía refugiarse en la amargura o en la desesperación. Pero juzgó, muy hábilmente según él, que era el signo de que no estaba hecho para los triunfos seculares, y que sólo los triunfos de la religión, de la santidad, de la fe, le eran accesibles. Vio en esto la palabra de Dios y entró en la orden. ¿Quién no ve que la decisión del sentido del signo fue tomada por él totalmente solo? Se habría podido deducir otra cosa de esta serie de fracasos: por ejemplo, que hubiera sido mejor que fuese carpintero o revolucionario. El llevaba pues la entera responsabilidad del desciframiento. El desamparo implica que elijamos nosotros mismos nuestro ser. El desamparo va acompañado de la angustia. En cuanto a la desesperación, esta expresión tiene un sentido extremadamente simple. Significa que nos limitaremos a contar con lo que depende de nuestra voluntad, o con el conjunto de probabilidades que hacen posible nuestra acción. Cuando se quiere alguna cosa, hay siempre elementos

probables. Puedo contar con la llegada de un amigo. El amigo viene en ferrocarril o en tranvía: eso supone que el tren llegará a la hora fijada, o que el tranvía no descarrilará. Estoy en el dominio de las posibilidades; pero no se trata de contar con los posibles más que en la medida estricta en que nuestra acción implica el conjunto de esos posibles. A partir del momento en que las posibilidades que considero no están rigurosamente comprometidas por mi acción, debo desinteresarme, porque ningún Dios, ningún designio puede adaptar el mundo y sus posibilidades a mi voluntad. En el fondo, cuando Descartes decía: «Vencerse más bien a sí mismo que al mundo», quería decir la misma cosa: obrar sin esperanza. Los marxistas con quienes he hablado me contestan: «Usted puede, en su acción, que estará evidentemente limitada por su muerte, contar con el apoyo de otros. Esto significa contar a la vez con lo que los otros harán en otra parte, en China, en Rusia, para ayudarlo, y a la vez sobre lo que harán más tarde, después de su muerte, para reanudar la acción y llevarla hacia su cumplimiento, que será la revolución. Usted debe tener en cuenta todo eso; si no, usted no es moral». Respondo en primer lugar que contaré siempre con los camaradas de lucha en la medida en que esos camaradas están comprometidos conmigo en una lucha concreta y común, en la unidad de un partido o de un grupo que yo puedo controlar más o menos, es decir, en el cual estoy a título de militante y cuyos movimientos conozco a cada instante. En ese momento, contar con la unidad y la voluntad de ese partido es exactamente como contar con que el tranvía llegará a la hora o con que el tren no descarrilará. Pero no puedo contar con hombres que no conozco fundándome en la bondad humana o en el interés del hombre por el bien de la sociedad, dado que el hombre es libre y que no hay ninguna naturaleza humana en que pueda yo fundarme. No sé qué llegará a ser de la revolución rusa: puedo admirarla y ponerla de ejemplo en la medida en que hoy me prueba que el proletariado desempeña un papel en Rusia como no lo desempeña en ninguna otra nación. Pero no puedo afirmar que esto conducirá forzosamente a un triunfo del proletariado; tengo que limitarme a lo que veo; no puedo estar seguro de que los camaradas de lucha reanudarán mi trabajo después de mi muerte para llevarlo a un máximo de perfección, puesto que estos hombres son libres y decidirán libremente mañana lo que será el hombre; mañana, después de mi muerte, algunos hombres pueden decidir establecer el fascismo, y los demás pueden ser lo bastante cobardes y débiles para dejarles hacer; en ese momento, el fascismo será la verdad humana, y tanto peor para nosotros; en realidad, las cosas serán como el hombre haya decidido que sean. ¿Quiere decir esto que debo abandonarme al quietismo? No. En primer lugar, debo comprometerme; luego, actuar según la vieja fórmula: «No es necesario tener esperanzas para actuar». Esto no quiere decir que yo no deba pertenecer a un partido, pero sí que no tendré ilusión y que haré lo que pueda. Por ejemplo, si me pregunto: ¿llegará la colectivización, como tal, a realizarse? No sé nada; sé solamente que haré todo lo que esté en mi mano para que llegue; fuera de esto no puedo contar con nada.

El quietismo es la actitud de la gente que dice: los demás pueden hacer lo que yo no puedo hacer. La doctrina que yo les presento es justamente la opuesta al quietismo, porque

declara: sólo hay realidad en la acción; y va más lejos todavía, porque agrega: el hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza; por lo tanto, no es otra cosa que el conjunto de sus actos, nada más que su vida. De acuerdo con esto, podemos comprender por qué nuestra doctrina horroriza a algunas personas. Porque a menudo no tienen más que una forma de soportar su miseria, y es pensar así: las circunstancias me han sido adversas; yo valía mucho más de lo que he sido; evidentemente no he tenido un gran amor, o una gran amistad, pero es porque no he encontrado ni un hombre ni una mujer que lo mereciesen; no he escrito buenos libros porque no he tenido tiempo para hacerlos; no he tenido hijos a quienes dedicarme porque no he encontrado al hombre con el que podría haber realizado mi vida. Han quedado pues, en mí, sin empleo, y enteramente viables, un conjunto de disposiciones, de inclinaciones, de posibilidades que me dan un valor que la simple serie de mis actos no permite inferir. Ahora bien, en realidad, para el existencialismo, no hay otro amor que el que se constituye, no hay otra posibilidad de amor que la que se manifiesta en el amor; no hay otro genio que el que se manifiesta en las obras de arte; el genio de Proust es la totalidad de las obras de Proust; el genio de Racine es la serie de sus tragedias; fuera de esto no hay nada. ¿Por qué atribuir a Racine la posibilidad de escribir una nueva tragedia, cuando no la ha escrito? Un hombre se compromete en la vida, dibuja su figura, y, fuera de esta figura, no hay nada. Evidentemente, este pensamiento puede parecer duro para aquel que no ha triunfado en la vida. Pero, por otra parte, dispone a la gente para comprender que sólo cuenta la realidad, que los sueños, las esperas, las esperanzas permiten solamente definir a un hombre como sueño desilusionado, como esperanzas abortadas, como esperas inútiles; es decir, que esto lo define negativamente y no positivamente; sin embargo, cuando se dice: «Tú no eres otra cosa que tu vida», esto no implica que el artista será juzgado solamente por sus obras de arte; miles de otras cosas contribuyen igualmente a definirlo. Lo que queremos decir es que el hombre no es más que una serie de empresas, que es la suma, la organización, el conjunto de las relaciones que constituyen estas empresas.

En estas condiciones, lo que se nos reprocha aquí en el fondo no es nuestro pesimismo, sino una dureza optimista. Si la gente nos reprocha las novelas en que describimos seres sin coraje, débiles, cobardes y algunas veces francamente malos, no es únicamente porque estos seres son flojos, débiles, cobardes o malos; porque si, como Zola, declaráramos que son así por herencia, por la acción del medio, de la sociedad, por un determinismo orgánico o psicológico, la gente se sentiría segura y diría: bueno, somos así, y nadie puede hacer nada; pero el existencialista, cuando describe a un cobarde, dice que el cobarde es responsable de su cobardía. No lo es porque tenga un corazón, un pulmón o un cerebro cobarde; no lo es debido a una configuración fisiológica, sino que lo es porque se ha constituido como hombre cobarde por sus actos. No hay temperamento cobarde; hay temperamentos nerviosos, hay sangre floja, como dicen, o temperamentos ricos; pero el hombre que tiene una sangre floja no por eso es cobarde, porque lo que hace la cobardía es el acto de renunciar o de ceder; un temperamento no es un acto; el cobarde está definido a

partir del acto que realiza. Lo que la gente siente oscuramente y le horroriza es que el cobarde que nosotros presentamos es culpable de ser cobarde. Lo que la gente quiere es que se nazca cobarde o héroe. Uno de los reproches que se hace a menudo a *Los caminos de la libertad*, se formula así: pero, en fin, de esa gente que es tan floja, ¿cómo hará usted héroes? Esta objeción resulta más bien cómica, porque supone que uno nace héroe. Y en el fondo es esto lo que la gente quiere pensar: si se nace cobarde, se está perfectamente tranquilo, no hay nada que hacer, se será un cobarde toda la vida, hágase lo que se haga; si se nace héroe, también se estará perfectamente tranquilo, se será un héroe toda la vida, se beberá como un héroe, se comerá como un héroe. Lo que dice el existencialista es que el cobarde se hace cobarde, el héroe se hace héroe; para el cobarde hay siempre una posibilidad de no ser más cobarde y para el héroe la de dejar de ser héroe. Lo importante es el compromiso total, y no es un caso particular, una acción particular lo que compromete totalmente.

Así, creo yo, hemos respondido a cierto número de reproches concernientes al existencialismo. Ustedes ven que no puede ser considerado como una filosofía del quietismo, puesto que define al hombre por la acción; ni como una descripción pesimista del hombre: no hay doctrina más optimista, puesto que el destino del hombre está en él mismo; ni como una tentativa para descorazonar al hombre alejándolo de la acción, puesto que le dice que sólo hay esperanza en su acción, y que la única cosa que permite vivir al hombre es el acto. En consecuencia, en este plano, tenemos que vérnoslas con una moral de acción y de compromiso. Sin embargo, se nos reprocha además, partiendo de estos postulados, que aislamos al hombre en su subjetividad individual. Aquí también se nos entiende muy mal.

Nuestro punto de partida, en efecto, es la subjetividad del individuo, y ello por razones estrictamente filosóficas. No porque somos burgueses, sino porque queremos una doctrina basada en la verdad, y no un conjunto de bellas teorías, llenas de esperanza pero sin fundamentos reales. En el punto de partida no puede haber otra verdad que ésta: *pienso, luego existo*; ésta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma.

Toda teoría que toma al hombre fuera de ese momento en que se capta a sí mismo es ante todo una teoría que suprime la verdad, pues, fuera de este *cogito* cartesiano, todos los objetos son solamente probables y una doctrina de probabilidades que no está sujeta a una verdad se hunde en la nada; para definir lo probable hay que poseer lo verdadero. Luego, para que haya una verdad cualquiera, es necesaria una verdad absoluta; y ésta es simple, fácil de conseguir, está al alcance de todo el mundo; consiste en captarse sin intermediario.

En segundo lugar, esta teoría es la única que otorga una dignidad al hombre, la única que no lo convierte en objeto. Todo materialismo tiene por efecto tratar a todos los hombres, incluido uno mismo, como objetos; es decir, como un conjunto de reacciones determinadas, que en nada se distingue del conjunto de cualidades y fenómenos que constituyen una mesa o una silla o una piedra. Nosotros queremos constituir precisamente

el reino humano como un conjunto de valores distintos del reino material. Pero la subjetividad que alcanzamos a título de verdad, no es una subjetividad rigurosamente individual, porque hemos demostrado que en el *cogito* uno no se descubría solamente a sí mismo, sino también a los otros. Por el *yo pienso*, contrariamente a la filosofía de Descartes, contrariamente a la filosofía de Kant, nosotros nos captamos a nosotros mismos frente al otro, y el otro es tan cierto para nosotros como nosotros mismos. Así, el hombre que se capta directamente por el *cogito* descubre también a todos los otros y los descubre como la condición de su existencia. Se da cuenta de que no puede ser nada (en el sentido en que se dice que se es espiritual, o que se es malo, o que se es celoso), salvo si los otros lo reconocen como tal. Para obtener una verdad cualquiera sobre mí, es necesario que pase por el otro. El otro es indispensable a mi existencia tanto como el conocimiento que tengo de mí mismo. En estas condiciones, el descubrimiento de mi intimidad me descubre al mismo tiempo al otro, como una libertad colocada frente a mí que no piensa y que no quiere sino por o contra mí. Así descubrimos enseguida un mundo que llamaremos la intersubjetividad, y es en este mundo donde el hombre decide lo que es y lo que son los otros.

Además, si es imposible encontrar en cada hombre una esencia universal que sería la naturaleza humana, existe, sin embargo, una universalidad humana de *condición.* No es por azar que los pensadores de hoy día hablan más fácilmente de la condición del hombre que de su naturaleza. Por condición ellos entienden, con más o menos claridad, el conjunto de los *límites* a priori que bosquejan su situación fundamental en el universo. Las situaciones históricas varían: el hombre puede nacer esclavo en una sociedad pagana, o señor feudal, o proletario.

Lo que no varía es su necesidad de estar en el mundo, de estar en él trabajando, de estar en él entre otros y de ser en él mortal. Los límites no son ni subjetivos ni objetivos, o más bien tienen una faz objetiva y una faz subjetiva. Objetivos porque se encuentran en todo y son en todo reconocibles, subjetivos porque son *vividos* y no son nada si el hombre no los vive, es decir, si no se determina libremente en su existencia por relación a ellos. Y si bien los proyectos pueden ser diversos, por lo menos ninguno puede permanecerme extraño, porque todos presentan en común una tentativa para franquear esos límites o para ampliarlos o para negarlos o para acomodarse a ellos. En consecuencia, todo proyecto, por más individual que sea, tiene un valor universal. Todo proyecto, aun el del chino, el del hindú o el del negro, puede ser comprendido por un europeo. Puede ser comprendido; esto quiere decir que el europeo de 1945 puede lanzarse a partir de una situación que él concibe hasta sus límites de la misma manera, y que puede rehacer en sí el proyecto del chino, del hindú o del africano. En todo proyecto hay universalidad en el sentido de que todo proyecto es comprensible para todo hombre. Lo que no significa de ninguna manera que este proyecto defina al hombre para siempre, sino que puede ser reencontrado. Hay siempre una forma de comprender al idiota, al niño, al primitivo o al extranjero, siempre que se tenga la información suficiente. En este sentido podemos decir que hay una

universalidad del hombre; pero no está dada, es construida perpetuamente. Construyo lo universal al elegirme; lo construyo al comprender el proyecto de cualquier otro hombre, sea de la época que sea. Este absoluto de la elección no suprime la relatividad de cada época. Lo que el existencialismo tiene interés en demostrar es el enlace del carácter absoluto del compromiso libre, por el cual cada hombre se realiza al realizar un tipo de humanidad, compromiso siempre comprensible para cualquier época y por cualquier persona, y la relatividad del conjunto cultural que puede resultar de tal elección; hay que señalar a la vez la relatividad del cartesianismo y el carácter absoluto, del compromiso cartesiano. En este sentido se puede decir, si ustedes quieren, que cada uno de nosotros realiza lo absoluto al respirar, al comer, al dormir, o actuando de cualquier manera. No hay ninguna diferencia entre ser libremente, ser como proyecto, como existencia que elige su esencia, y ser absoluto; y no hay ninguna diferencia entre ser un absoluto temporalmente localizado, es decir que se ha localizado en la historia, y ser comprensible universalmente. Esto no resuelve enteramente la objeción de subjetivismo. En efecto, esta objeción toma todavía muchas formas. La primera es la que sigue: se nos dice, «entonces ustedes pueden hacer cualquier cosa»; lo cual se expresa de diversas maneras. En primer lugar se nos tacha de anarquía; enseguida se declara: «No pueden ustedes juzgar a los demás, porque no hay razón para preferir un proyecto a otro»; en fin, se nos puede decir: «Todo es gratuito en lo que ustedes eligen, dan con una mano lo que fingen recibir con la otra». Estas tres objeciones no son muy serias. En primer lugar, la primera objeción: pueden elegir cualquier cosa, no es exacta. La elección es posible en un sentido, pero lo que no es posible es no elegir. Siempre puedo elegir, pero tengo que saber que, si no elijo, también elijo. Esto, aunque parezca estrictamente formal, tiene una gran importancia para limitar la fantasía y el capricho. Si es cierto que frente a una situación —por ejemplo la que determina que yo soy un ser sexuado, que puedo tener relaciones con un ser de otro sexo y tener hijos— estoy obligado a elegir una actitud y que de todos modos tengo la responsabilidad de una elección que, al comprometerme, compromete a toda la humanidad aun cuando ningún valor a priori determina mi elección, esto no tiene nada que ver con el capricho; y si se cree encontrar aquí la teoría gideana del acto gratuito, es porque no se ve la enorme diferencia entre esta doctrina y la de Gide. Gide no sabe lo que es una situación; obra por simple capricho. Para nosotros, al contrario, el hombre se encuentra en una situación organizada, donde está él mismo comprometido, compromete con su elección a toda la humanidad, y no puede evitar elegir: o bien permanecerá casto, o bien se casará sin tener hijos, o bien se casará y tendrá hijos; de todos modos, haga lo que haga, es imposible que no tome una responsabilidad total frente a ese problema. Sin duda, elige sin referirse a los valores preestablecidos, pero es injusto tacharlo de capricho. Digamos más bien que hay que comparar la elección moral con la construcción de una obra de arte. Y aquí hay que hacer enseguida un alto para decir que no se trata de una moral estética, porque nuestros adversarios tienen tanta mala fe que hasta esto nos reprochan. El ejemplo que elijo no es más que una comparación. Dicho esto, ¿se ha reprochado jamás a un artista que pinta un cuadro el no inspirarse en reglas establecidas a priori? ¿Se ha dicho jamás cuál es

el cuadro que debe crear? Está bien claro que no hay cuadro definitivo que hacer, que el artista se compromete en la construcción de su cuadro, y que el cuadro por hacer es precisamente el cuadro que habrá hecho; está bien claro que no hay valores estéticos a priori, pero que hay valores que se ven después en la coherencia del cuadro, en las relaciones que hay entre la voluntad de creación y el resultado. Nadie puede decir lo que será la pintura de mañana; sólo se puede juzgar la pintura una vez realizada. ¿Qué relación tiene esto con la moral? Nosotros estamos en la misma situación creadora. No hablamos nunca de la gratuidad de una obra de arte. Cuando hablamos de un cuadro de Picasso, nunca decimos que es gratuito; comprendemos perfectamente que Picasso se ha construido tal como es, al mismo tiempo que pintaba; que el conjunto de su obra se incorpora a su vida.

Lo mismo ocurre en el plano de la moral. Lo que hay de común entre el arte y la moral es que, en ambos casos, tenemos creación e invención. No podemos decir a priori lo que hay que hacer. Creo haberlo mostrado suficientemente al hablarles del caso de ese alumno que me vino a ver y que podía dirigirse a todas las morales, kantiana u otras, sin encontrar ninguna especie de indicación; se vio obligado a inventar él mismo su ley. Nunca diremos que este hombre que ha elegido quedarse con su madre tomando como base moral los sentimientos, la acción individual y la caridad concreta, o que ha elegido irse a Inglaterra prefiriendo el sacrificio, ha hecho una elección gratuita. El hombre se hace; no está todo hecho desde el principio, se hace al elegir su moral, y la presión de las circunstancias es tal que no puede dejar de elegir una. No definimos al hombre sino en relación con un compromiso. Es por lo tanto absurdo reprocharnos la gratuidad de la elección.

En segundo lugar se nos dice: no pueden ustedes juzgar a los otros. Esto es verdad en cierta medida, y falso en otra. Es verdadero en el sentido de que, cada vez que el hombre elige su compromiso y su proyecto con toda sinceridad y con toda lucidez, sea cual fuere por lo demás ese proyecto, es imposible hacerle preferir otro; es verdadero en el sentido de que no creemos en el progreso; el progreso es un mejoramiento; el hombre es siempre el mismo frente a una situación que varía y la elección es siempre una elección en una situación. El problema moral no ha cambiado desde el momento en que se podía elegir entre los esclavistas y los no esclavistas, en el momento de la guerra de Secesión, por ejemplo, hasta el momento presente, en que se puede optar por el Mouvement Républicain Populaire o los comunistas.

Pero sin embargo se puede juzgar, porque, como he dicho, se elige frente a los otros, y uno se elige a sí frente a los otros. Ante todo se puede juzgar (y éste no es, quizás, un juicio de valor, pero es un juicio lógico) que ciertas elecciones están fundadas en el error y otras en la verdad. Se puede juzgar a un hombre diciendo que es de mala fe. Si hemos definido la situación del hombre como una elección libre, sin excusas y sin ayuda, todo hombre que se refugia detrás de la excusa de sus pasiones, todo hombre que inventa un determinismo, es un hombre de mala fe.

Se podría objetar: pero ¿por qué no podría elegirse a sí mismo de mala fe? Respondo que no tengo que juzgarlo moralmente, pero defino su mala fe como un error. En esto, no se puede escapar a un juicio de verdad. La mala fe es evidentemente una mentira, porque disimula la total libertad del compromiso. En el mismo plano, diré que hay también una mala fe si elijo declarar que ciertos valores existen antes que yo: estoy en contradicción conmigo mismo si, a la vez, los quiero y declaro que se me imponen. Si se me dice: ¿y si quiero ser de mala fe?, responderé: no hay ninguna razón para que no lo sea, pero yo declaro que usted lo es, y que la actitud de estricta coherencia es la actitud de buena fe. Y además puedo formular un juicio moral. Cuando declaro que la libertad a través de cada circunstancia concreta no puede tener otro fin que quererse a sí misma, si el hombre ha reconocido que establece valores, en el desamparo no puede querer sino una cosa, la libertad, como fundamento de todos los valores. Esto no significa que la quiera en abstracto. Quiere decir simplemente que los actos de los hombres de buena fe tienen como última significación la búsqueda de la libertad como tal. Un hombre que se adhiere a tal o cual sindicato comunista o revolucionario, persigue fines concretos; estos fines implican una voluntad abstracta de libertad; pero esta libertad se quiere en lo concreto. Queremos la libertad por la libertad y a través de cada circunstancia particular. Y al querer la libertad descubrimos que depende enteramente de la libertad de los otros, y que la libertad de los otros depende de la nuestra. Ciertamente la libertad, como definición del hombre, no depende de los demás, pero en cuanto hay compromiso, estoy obligado a querer, al mismo tiempo que mi libertad, la libertad de los otros; no puedo tomar mi libertad como fin si no tomo igualmente la de los otros como fin. En consecuencia, cuando en el plano de la autenticidad total he reconocido que el hombre es un ser en el cual la esencia está precedida por la existencia, que es un ser libre que no puede, en circunstancias diversas, más que querer su libertad, he reconocido al mismo tiempo que no puedo menos de querer la libertad de los otros. Así, en nombre de esta voluntad de libertad, implicada por la libertad misma, puedo formar juicios sobre los que tratan de ocultar la total gratuidad de su existencia, y su total libertad. A los que se oculten su libertad total por espíritu de seriedad o por excusas deterministas, los llamaré cobardes; a los que traten de mostrar que su existencia era necesaria, mientras que ella es la contingencia misma de la aparición del hombre sobre la tierra, los llamaré deshonestos. Pero cobardes o deshonestos no pueden ser juzgados más que en el plano de la estricta autenticidad. Así, aunque el contenido de la moral sea variable, cierta forma de esta moral es universal. Kant declara que la libertad se quiere a sí misma y quiere la libertad de los otros. De acuerdo; pero él cree que lo formal y lo universal son suficientes para constituir una moral. Nosotros pensamos, por el contrario, que los principios demasiado abstractos fracasan a la hora de definir la acción. Todavía una vez más tomen el caso de aquel alumno: ¿en nombre de qué, en nombre de qué gran máxima moral piensan ustedes que podría haber decidido con toda tranquilidad de espíritu abandonar a su madre o permanecer al lado de ella? No hay ningún medio de juzgar. El contenido es siempre concreto y por lo tanto imprevisible; hay siempre invención. La única cosa que tiene importancia es saber si la invención que se hace, se hace en nombre

de la libertad. Examinemos, por ejemplo, los dos casos siguientes; verán en qué medida se parecen y sin embargo se diferencian. Tomemos *El molino junto al Floss*.[15] Encontramos allí a una joven, Maggie Tulliver, que encarna el valor de la pasión y que es consciente de ello; está enamorada de un joven, Stephen, novio de otra joven insignificante. Maggie Tulliver, en vez de preferir irreflexivamente su propia felicidad, en nombre de la solidaridad humana elige sacrificarse y renunciar al hombre que ama. Por el contrario, la Sanseverina de *La Cartuja de Parma,* que estima que la pasión constituye el verdadero valor del hombre, declararía que un gran amor merece sacrificios; que hay que preferirlo a la trivialidad de un amor conyugal que uniría a Stephen y a la joven tonta con quien debe casarse; elegiría sacrificar a ésta y realizar su felicidad; y como Stendhal lo muestra, se sacrificará a sí misma en el plano apasionado, si esta vida lo exige. Estamos aquí frente a dos morales estrictamente opuestas: pretendo que son equivalentes; en los dos casos, lo que se ha puesto como fin es la libertad. Y pueden ustedes imaginar dos actitudes rigurosamente parecidas en cuanto a los efectos: una joven, por resignación, prefiere renunciar a su amor; otra, por apetito sexual, prefiere desconocer las relaciones anteriores del hombre al que ama. Estas dos acciones se parecen exteriormente a las que acabamos de describir. Son, sin embargo, enteramente distintas: la acritud de la Sanseverina está mucho más cerca que la de Maggie Tulliver de una avidez despreocupada.

Así ven ustedes que este segundo reproche es, a la vez, verdadero y falso. Se puede elegir cualquier cosa si es en el plano del libre compromiso.

La tercera objeción es la siguiente: reciben ustedes con una mano lo que dan con la otra: es decir, que en el fondo los valores no son serios, porque los eligen. A eso contesto que me molesta mucho que sea así: pero si he suprimido a Dios padre, es necesario alguien para inventar los valores. Hay que tomar las cosas como son. Y, además, decir que nosotros inventamos los valores no significa más que eso: la vida no tiene sentido, a priori. Antes de que ustedes vivan, la vida no es nada; les corresponde a ustedes darle un sentido, y el valor no es otra cosa que ese sentido que ustedes eligen. Por esto se ve que hay la posibilidad de crear una comunidad humana. Se me ha reprochado el preguntar si el existencialismo era un humanismo.[16] Se me ha dicho: ha escrito usted en *La náusea* que los humanistas estaban equivocados, se ha burlado de cierto tipo de humanismo; ¿por qué volver otra vez a lo mismo ahora? En realidad la palabra *humanismo* tiene dos sentidos muy distintos. Por humanismo se puede entender una teoría que toma al hombre como fin y como valor superior. Hay humanismo en este sentido en Cocteau, por ejemplo, cuando en su relato *La vuelta al mundo en ochenta horas* un personaje dice, al sobrevolar en avión unas montañas: «El hombre es asombroso». Esto significa que yo, personalmente, que no he construido aviones, me beneficiaré con estos inventos particulares, y que podré personalmente, como hombre, considerarme responsable y honrado por los actos particulares de algunos hombres. Esto supone que podríamos dar un valor al hombre de acuerdo con los actos más altos de ciertos hombres. Este humanismo es absurdo, porque sólo el perro o el caballo podrían emitir un juicio de conjunto sobre el hombre y declarar

que el hombre es asombroso, lo que ellos no se preocupan de hacer, por lo menos que yo sepa. Pero no se puede admitir que un hombre pueda formular un juicio sobre el hombre. El existencialismo lo dispensa de todo juicio de este género; el existencialista no tomará jamás al hombre como fin, porque siempre está por realizarse. Y no debemos creer que hay una humanidad a la que se pueda rendir culto, a la manera de Augusto Comte. El culto a la humanidad conduce al humanismo cerrado sobre sí, el de Comte, y, hay que decirlo, al fascismo. Es un humanismo que no queremos.

Pero hay otro sentido del humanismo que significa en el fondo esto: el hombre está continuamente fuera de sí mismo; es proyectándose y perdiéndose fuera de sí mismo como hace existir al hombre y, por otra parte, es persiguiendo fines trascendentales como puede existir; el hombre, siendo este rebasamiento mismo y no captando los objetos sino con relación a este rebasamiento, está en el corazón y en el centro de este rebasamiento. No hay otro universo que este universo humano, el universo de la subjetividad humana. Esta unión de la trascendencia, como constitutiva del hombre —no en el sentido de que Dios es trascendente, sino en el sentido de rebasamiento—, y de la subjetividad, en el sentido de que el hombre no está encerrado en sí mismo sino presente siempre en un universo humano, es lo que llamamos humanismo existencialista. Humanismo porque recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo, y que es en el desamparo donde decidirá sobre sí mismo; y porque mostramos que no es volviendo hacia sí mismo, sino siempre buscando fuera de sí un fin que es tal o cual liberación, tal o cual realización particular, como el hombre se realizará precisamente en cuanto a humano.

De acuerdo con estas reflexiones se ve que nada es más injusto que las objeciones que se nos hacen. El existencialismo no es otra cosa que un esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente. No busca de ninguna manera hundir al hombre en la desesperación. Pero si, como lo hacen los cristianos, se llama desesperación a toda actitud de incredulidad, parte de la desesperación original. El existencialismo no es tanto un ateísmo en el sentido de llegar a agotarse en demostrar que Dios no existe. Más bien declara: aunque Dios existiera, esto no cambiaría; he aquí nuestro punto de vista. No es que creamos que Dios existe, sino que pensamos que el problema no es el de su existencia; es necesario que el hombre se encuentre a sí mismo y se convenza de que nada puede salvarlo de sí mismo, ni siquiera una prueba valedera de la existencia de Dios. En este sentido el existencialismo es un optimismo, una doctrina de acción, y sólo por mala fe, confundiendo su propia desesperación con la nuestra, es como los cristianos pueden llamarnos desesperados.

DISCUSIÓN

Objeción:

No sé si con esta voluntad de que lo comprendan a usted hará que lo comprendan mejor, o si hará que lo comprendan peor, pero creo que la exposición en *Action*[17] hará que lo comprendan peor todavía. Las palabras *desesperación, desamparo* tienen cierta resonancia mucho más fuerte en un texto existencialista. Y me parece que en usted la desesperación o la angustia es algo más fundamental que la simple decisión del hombre que se siente solo y que debe decidir. Es una toma de conciencia de la condición humana que no se produce siempre. Que se elija todo el tiempo se comprende, pero la angustia y la desesperación no se producen corrientemente.

Sartre:

Evidentemente, no puedo decir que cuando elijo un pastelillo de hojaldre y uno de chocolate, elijo en la angustia. La angustia es constante en el sentido de que mi elección original es una cosa constante. De hecho, la angustia es, para mí, la ausencia total de justificación al mismo tiempo que la responsabilidad con respecto a todos.

Objeción:

Hablaba desde el punto de vista de la exposición aparecida en *Action*, y me parece que el punto de vista de usted aparecía allí un poco debilitado.

Sartre:

Con toda sinceridad, es posible que en *Action* mis tesis se hayan debilitado un poco; ocurre a menudo que personas que no están calificadas para ello vienen a plantearme preguntas. Me encuentro entonces frente a dos soluciones: rehusar la respuesta o aceptar la discusión en un terreno de vulgarización. He elegido la segunda porque, en el fondo, cuando se exponen teorías en clase de filosofía, se acepta debilitar un pensamiento para hacer que se comprenda, y esto no es tan malo. Si se tiene una teoría de compromiso es necesario comprometerse hasta el fin. Si verdaderamente la filosofía existencialista es ante todo una filosofía que propugna: la existencia precede a la esencia, debe ser vivida para ser verdaderamente sincera. Vivir como existencialista es aceptar pagar por esta doctrina, y no imponerla con libros. Si usted quiere que esta filosofía sea verdaderamente un compromiso, debe dar cuenta de ella a la gente que la discute en el plano político o moral.

Usted me reprocha utilizar la palabra *humanismo*. Es porque el problema se plantea así. O bien hay que llevar la doctrina a un plano estrictamente filosófico, y contar con el azar para que tenga una acción, o bien, dado que la gente le pide otra cosa y que quiere ser un compromiso, hay que aceptar vulgarizarla, siempre que la vulgarización no la deforme.

Objeción:

Los que quieran comprenderlo a usted, lo comprenderán; y los que no quieran, no lo

comprenderán.

Sartre:

Parece usted concebir el papel de la filosofía en la ciudad de modo que se encuentra superada por los acontecimientos. En otros tiempos los filósofos eran atacados sólo por otros filósofos. El vulgo no comprendía nada y tampoco le preocupaba. Ahora se hace descender la filosofía a la plaza pública. Marx mismo no ha cesado de vulgarizar su pensamiento; el *Manifiesto* es la vulgarización de un pensamiento.

Objeción:

La elección de Marx es una elección revolucionaria.

Sartre:

Muy listo ha de ser el que pueda decir si primero se eligió revolucionario y después filósofo, o primero filósofo y después revolucionario. Es filósofo y revolucionario: es un conjunto. Se ha elegido primero revolucionario; ¿qué quiere decir esto?

Objeción:

El *Manifiesto comunista* no me parece una vulgarización, sino un arma de combate. No puedo creer que no sea un acto de compromiso. Una vez que Marx filósofo ha llegado a la conclusión de que la revolución era necesaria, su primer acto ha sido su *Manifiesto comunista*, que es un acto político. El *Manifiesto comunista* es el lazo entre la filosofía de Marx y el comunismo. Sea cual fuere la moral que usted tenga, no se percibe un lazo lógico tan estrecho entre esa moral y su filosofía como entre el *Manifiesto comunista* y la filosofía de Marx.

Sartre:

Se trata de una moral de la libertad. Si no hay contradicción entre esta moral y nuestra filosofía, no hay nada más que exigir. Los tipos de compromiso son diferentes según las épocas. En una época en que comprometerse era hacer revolución, había que escribir el *Manifiesto*. En una época como la nuestra, en que hay varios partidos que se proclaman revolucionarios, el compromiso no es entrar en uno de ellos, sino tratar de clarificar los conceptos, para a la vez precisar la posición y tratar de influir sobre los diferentes partidos revolucionarios.

Naville:[18]

La cuestión que puede plantearse, a partir de los puntos de vista que usted acaba de despejar, es saber si su doctrina no se va a presentar, en el período que viene, como la resurrección del radical-socialismo. Esto parece raro, pero es así como hay que plantear actualmente la cuestión. Usted adopta, por otra parte, toda clase de puntos de vista. Pero si se busca un punto de convergencia actual de todos esos puntos de vista, de estos aspectos de las ideas existencialistas, tengo la impresión de que se le encontrará en una especie de

resurrección del liberalismo; su filosofía trata de resucitar en condiciones completamente particulares, que son las condiciones históricas actuales, lo que fue lo esencial del radical-socialismo, del liberalismo humanista. Lo que le da su carácter propio es que la crisis social mundial no permite ya el antiguo liberalismo: exige un liberalismo torturado, angustiado. Creo que se puede encontrar cierto número de razones bastante profundas a esta apreciación, aun si uno se limita a los propios términos de la exposición de usted. Resulta de lo expuesto que el existencialismo se presenta como una especie de humanismo y de una filosofía de la libertad que es en el fondo un pre-compromiso, que es un proyecto que no se define. Usted, como muchos otros, antepone la dignidad humana, la eminente dignidad de la persona, que son temas que, en resumen, no están tan lejos de los antiguos temas liberales. Para justificarlos, usted distingue entre los dos sentidos del humanismo, entre dos sentidos de «condición humana», entre dos sentidos de cierto número de términos que se han usado bastante, que tienen además toda una historia significativa, y cuyo carácter equívoco no es fruto del azar. Para salvarlos, usted les inventa un nuevo sentido. Dejo de lado todas las cuestiones especiales referentes a la técnica filosófica, aunque sean interesantes e importantes, y para limitarme a los términos que he oído, retengo un punto fundamental que muestra que, a pesar de su distinción de los dos sentidos de humanismo, usted se atiene en el fondo al antiguo. El hombre se presenta como una elección por realizar. Muy bien. Es ante todo su existencia en el momento presente y está fuera del determinismo natural; no se define anticipadamente a sí mismo sino en función de su presente individual. No hay una naturaleza humana superior a él, sino que le es dada una existencia específica en un momento dado. Me pregunto si la existencia tomada en este sentido no es otra forma del concepto de naturaleza humana que, por razones históricas, reviste una nueva expresión; me pregunto si no es muy parecida, y más de lo que parece a primera vista, a la naturaleza humana tal como se definía en el siglo XVIII, cuyo concepto declara usted rechazar, puesto que se encuentra en gran medida detrás de la expresión de condición humana, tal como el existencialismo la emplea. Su concepción de la condición humana es un substituto para la naturaleza humana, como usted substituye con experiencia vivida la experiencia vulgar o la experiencia científica.

Si se consideran las condiciones humanas como condiciones que se definen por una X, que es la X del sujeto, pero no por su contexto natural, por su determinismo positivo, nos encontramos con otra forma de naturaleza humana; es una naturaleza-condición; si se quiere es decir, que no se define simplemente como tipo abstracto de naturaleza, sino que se revela por algo mucho más difícil de formular por razones que, en mi opinión, son históricas. Hoy día, la naturaleza humana se define en marcos sociales que son los de una disgregación general de los regímenes sociales, de las clases, de los conflictos que la atraviesan, de una amalgama de razas y de naciones que hacen que la idea misma de una naturaleza humana uniforme, esquemática, no pueda ya presentarse con el mismo carácter de generalidad, adoptar el mismo tipo de universalidad que en el siglo XVIII, en la época en que parecía expresarse sobre la base de un progreso continuo. Hoy día se está frente a una

expresión de la naturaleza humana que la gente que reflexiona o habla ingenuamente de este tema expresa como condición humana: expresan esto en forma caótica, vaga y, las más de las veces, bajo un aspecto dramático, si se quiere, impuesto por las circunstancias; y en la medida en que no se quiere pasar de la expresión general de esta condición al examen determinista de lo que son efectivamente las condiciones, conservan el tipo, el esquema de una expresión abstracta análoga a la de la naturaleza humana.

Así, el existencialismo se aferra a la idea de una naturaleza humana, pero no se trata de una naturaleza orgullosa de sí misma, sino una condición temerosa, incierta y desamparada. Y, efectivamente, cuando el existencialista habla de condición humana, habla de una condición que no está todavía verdaderamente comprometida en lo que el existencialismo llama proyectos, y que, por consecuencia, es una pre-condición. Se trata de un pre-compromiso y no de un compromiso ni de una verdadera condición. Entonces, no es tampoco por azar por lo que esta condición se define ante todo por su carácter de humanismo general. Además, cuando se hablaba, en el pasado, de naturaleza humana, se entendía algo más delimitado que cuando se hablaba de una condición en general; porque la naturaleza es ya otra cosa, es más que una condición, en cierta medida. La naturaleza humana no es una modalidad en el sentido en que la condición humana es una modalidad. Y por esto vale más hablar, a mi parecer, de naturalismo que de humanismo. En el naturalismo hay una implicación de realidades más generales que en el humanismo, por lo menos en el sentido que toma el término *humanismo* en usted; tenemos que enfrentarnos con una realidad. Por otra parte, habría que extender esta discusión relativa a la naturaleza humana. Porque hay que hacer intervenir también el punto de vista histórico. La realidad primera es la realidad natural, de la que la realidad humana no es más que una función. Pero para esto es necesario admitir la verdad de la historia, y el existencialista, en general, no admite la verdad de la historia, ni de la historia humana, ni de la historia natural en general, y, sin embargo, es la historia la que hace a los individuos; es su propia historia, a partir del momento en que son concebidos, lo que hace que los individuos no nazcan ni aparezcan en un mundo que sea para ellos una condición abstracta, sino que aparecen en un mundo del que forman siempre parte, por el cual están condicionados, y que contribuyen ellos mismos a condicionar de la misma manera que la madre condiciona a su hijo y el hijo la condiciona a su vez desde que él está en gestación. Sólo desde este punto de vista tenemos derecho a hablar de condición humana como de una realidad primera. Más bien, habría que decir que la realidad primera es una condición natural y no una condición humana. Sólo repito aquí opiniones corrientes y triviales, pero que de ninguna forma me parecen refutadas por la exposición del existencialismo. En suma, si bien es cierto que no hay una naturaleza humana abstracta, una esencia del hombre independiente o anterior a su existencia, es cierto también que no hay una condición humana en general, aun si por condición entiende usted cierto número de circunstancias o situaciones concretas, puesto que, para usted, no están articuladas. En todo caso, el marxismo se hace sobre este asunto una idea diferente, la de la naturaleza en el hombre y la del hombre en la

naturaleza, que no está forzosamente definida desde un punto de vista individual.

Esto significa que hay leyes de funcionamiento para el hombre, como para todo otro objeto de la ciencia, que constituyen, en el sentido pleno de la palabra, su naturaleza, una naturaleza variada, es cierto, y que se parece muy poco a una fenomenología, es decir, a una percepción experimentada, empírica, vivida, tal como la da el sentido común, o más bien el supuesto sentido común de los filósofos. En este sentido, la concepción de la naturaleza humana que se hacían los hombres del siglo XVIII estaba sin duda mucho más cerca de la de Marx que su substituto existencialista, la condición humana, pura fenomenología de situación.

Humanismo, desgraciadamente, es un término que hoy día sirve para designar las corrientes filosóficas no solamente en dos sentidos, sino en tres, cuatro, cinco, seis. Todo el mundo es humanista, actualmente; aun ciertos marxistas que se descubren racionalistas clásicos son humanistas en un sentido deslavazado, derivado de las ideas liberales del siglo pasado, el de un liberalismo refractado a través de toda la crisis actual. Si los marxistas pueden pretenderse humanistas, las diferentes religiones, los cristianos, los hindúes, y muchos otros, se pretenden también ante todo humanistas, y lo mismo pretende el existencialismo y, de una manera general, todas las filosofías. Actualmente, muchas corrientes políticas se titulan igualmente humanistas. Todo esto converge hacia una especie de tentativa de restitución de una filosofía que, a pesar de su pretensión, en el fondo rehúsa comprometerse, y rehúsa comprometerse no solamente desde el punto de vista político y social, sino también en un sentido filosófico profundo. Cuando el cristianismo se pretende ante todo humanista, es porque rehúsa comprometerse, porque no puede comprometerse, es decir, participar en la lucha de las fuerzas progresistas, porque se mantiene en posiciones reaccionarias frente a esta revolución. Cuando los seudomarxistas o los liberales proclaman la persona ante todo, es porque retroceden ante las exigencias de la situación presente del mundo. Así también el existencialista, como liberal, proclama al hombre en general, porque no logra formular una posición exigida por los acontecimientos y la única posición progresista que conocemos es la del marxismo. El marxismo plantea los verdaderos problemas de la época.

No es cierto que un hombre tenga una libertad de elección en el sentido en que por esta elección confiera a su actividad un sentido que no tendría sin ella. No es suficiente decir que los hombres pueden luchar por la libertad sin saber que luchan por la libertad; o entonces, si damos un sentido pleno a este reconocimiento, esto significa que los hombres pueden comprometerse y luchar por una causa que los domina, es decir, obrar en marcos que los sobrepasan, y no sólo a partir de sí mismos. Porque, en fin, si un hombre lucha por la libertad sin saberlo, sin formularse expresamente de qué manera, con qué objeto lucha, esto significa que sus actos van a tener una serie de consecuencias que se insinúan en una trama casual de la que no conoce todos los aledaños y consecuencias, pero que, con todo, encierran su acción y le dan su sentido en función de la actividad de los otros; no solamente de los otros hombres, sino del medio natural en el que otros hombres actúan.

Pero, desde su punto de vista, la elección es una preelección —vuelvo siempre a este prefijo porque creo que hay allí siempre una reserva que interviene— en esta especie de pre-elección donde tenemos que ver con una libertad de pre-indiferencia. Pero su concepción de la condición y de la libertad está ligada a cierta definición de los objetos de la cual hay que decir unas palabras. Es precisamente de esta idea del mundo de los objetos, de la instrumentalidad, de donde usted infiere lo demás. A imagen de las existencias discontinuas de los seres, usted traza un cuadro de un mundo discontinuo de objetos del cual está ausente todo causalismo, salvo esta extraña variedad de relación de causalidad que es la de la instrumentalidad pasiva, incomprensible y despreciable. El hombre existencialista se tambalea en un universo de utensilios, de obstáculos sucios, encadenados, apoyados los unos sobre los otros por una extraña preocupación de servirse los unos a los otros, pero afectados por el estigma terrible, a los ojos de los idealistas, de la llamada exterioridad pura. Este método del determinismo instrumental es sin embargo a-causal. Pero ¿dónde comienza y dónde acaba este mundo, cuya definición es por otra parte completamente arbitraria y de ninguna manera concordante con los datos científicos modernos? Para nosotros no comienza ni acaba en ninguna parte, porque la separación que el existencialista quiere hacerle sufrir con relación a la naturaleza, o más bien a la condición humana, es irreal. Hay un mundo, un solo mundo ante nuestra vista, y todo el conjunto de este mundo, hombres y cosas, si se atiene uno a esta distinción, puede ser afectado, en ciertas condiciones variables, por el signo de la objetividad. ¿La instrumentalidad de las estrellas, de la cólera, de la flor? No voy a epilogar aquí. Sostengo sin embargo que su libertad, su idealismo, está hecho del desprecio arbitrario de las cosas. Y sin embargo, las cosas son muy diferentes de la descripción que usted hace. Usted admite la existencia propia en sí, y ya es un éxito. Pero es una existencia puramente privativa, una hostilidad permanente. El universo físico y biológico no es nunca, para usted, una condición, una fuente de condicionamientos, no teniendo esta palabra, en su sentido fuerte y práctico, más realidad para usted que la de causa. Por eso el universo objetivo no es, para el hombre existencialista, más que ocasión de disgustos, sin apoyos, en el fondo indiferente, una probabilidad perpetua, es decir, todo lo contrario de lo que es para el materialismo marxista.

Es por estar razones y algunas otras por lo que usted no concibe el compromiso de la filosofía más que como una decisión arbitraria que usted califica de libre. Usted desnaturaliza la historia misma de Marx cuando usted dice que él ha definido una filosofía porque él la ha asumido. No; el compromiso, o más bien la actividad social y política ha sido, al contrario, una determinante de su pensamiento más general. Sus doctrinas se precisaron en una multiplicidad de experiencias. Me parece evidente que el desarrollo del pensamiento filosófico en Marx se produce en relación consciente con el desarrollo político o social. Esto es, por otra parte, más o menos cierto para los filósofos anteriores. Si Kant es un filósofo sistemático conocido por haberse mantenido fuera de toda actividad política, esto no quiere decir que su filosofía no haya desempeñado cierto papel político

(Kant, el Robespierre alemán, según dijo Heine); y si en la época de Descartes podía admitirse en alguna medida que el desarrollo de la filosofía no desempeñaba un papel político inmediato —lo que por otra parte es erróneo—, esto se ha vuelto imposible desde el siglo pasado. Volver a adoptar hoy, bajo una forma cualquiera, una posición anterior al marxismo, es lo que llamo volver al radical-socialismo.

El existencialismo, en la medida en que puede dar lugar a voluntades revolucionarias, debe, pues, comprometerse ante todo en una operación autocrítica. No pienso que lo haga de buena gana, pero sería necesario. Seria necesario que sufriera una crisis en la persona de los que lo defienden, una crisis dialéctica; es decir, que retenga, en cierto sentido, algunas posiciones no desprovistas de valor en algunos de sus partidarios. Y esto me parece tanto más necesario cuanto que he podido observar las conclusiones sociales en verdad inquietantes y netamente retrógradas que algunos de ellos extraían del existencialismo. Uno de ellos escribía, como conclusión de un análisis, que la fenomenología puede servir hoy de una manera muy precisa en el plano social y revolucionario, dotando a la pequeña burguesía de una filosofía que le permita ser y llegar a ser la vanguardia del movimiento revolucionario internacional. Por el medio de las intencionalidades de consciencia, se podría dar a la pequeña burguesía una filosofía que corresponda a su existencia propia, que le permita llegar a ser la vanguardia del movimiento revolucionario mundial. Cito este ejemplo, pero podría citar otros del mismo tipo que muestran que cierto número de personas que por lo demás están muy comprometidas, y que se encuentran ligadas al tema del existencialismo, llegan a desarrollar teorías políticas que, en el fondo, y vuelvo a lo que decía al principio, son teorías teñidas de neoliberalismo, de neorradical-socialismo. Es un peligro cierto. Lo que más nos interesa no es buscar una coherencia dialéctica entre todos los dominios tocados por el existencialismo, sino ver la orientación de estos temas, que desembocan poco a poco, quizá sin que lo adviertan, sus propios defensores y en función de una búsqueda, de una teoría, de una actitud, que ustedes creen bien definida, en algo que no es el quietismo, claro está, porque hablar de quietismo en la época actual no es más que un modo de salirse por la tangente, es una cosa imposible, pero que se parece al conformismo. Esto no es, quizá, contradictorio con ciertos compromisos individuales, pero es contradictorio con la busca de un compromiso que adquiera valor colectivo, y sobre todo valor prescriptivo. ¿Por qué el existencialismo no debería dar directrices? ¿En nombre de la libertad? Pero si es una filosofía orientada en el sentido indicado por Sartre, debe dar directrices, debe, en 1945, decir si hay que adherirse a la U.D.S.R.,[19] al partido socialista, al partido comunista o a otro, debe decir si está con el partido obrero o con el partido pequeño burgués.

Sartre:

Es bastante difícil contestarle completamente porque usted ha dicho muchas cosas. Voy a intentar responder a algunos puntos que he anotado. En primer lugar, considero que

usted ha tomado una posición dogmática. Ha dicho que nosotros retomamos una posición anterior al marxismo, que vamos hacia atrás. Creo que habría que probar que nosotros no tratamos de tomar una posición posterior. No quiero discutir sobre esto, pero quisiera preguntarle de dónde saca usted tal concepción de la verdad. Usted piensa que hay cosas absolutamente verdaderas, pues ha hecho algunas críticas en nombre de una certidumbre. Pero, si todos los hombres son objetos, como usted dice, ¿de dónde proviene tal certidumbre? Ha dicho que si el hombre se niega a tratar al hombre como objeto, es en nombre de la dignidad humana. Falso. Es por una razón de orden filosófico y lógico: si usted postula un universo de objetos, la verdad desaparece. El mundo del objeto es el mundo de lo probable. Tiene usted que reconocer que toda teoría, sea científica o filosófica, es probable. La prueba de ello está en que las tesis científicas, históricas, varían y se proponen como hipótesis. Si admitimos que el mundo del objeto, el mundo de lo probable, es vínico, no tendremos más que un mundo de probabilidades, y así, como es necesario que la probabilidad dependa de cierto número de verdades adquiridas, ¿de dónde viene la certidumbre? Nuestro subjetivismo permite certidumbres a partir de las cuales nosotros podremos coincidir con usted en el plano de lo probable, y justificar el dogmatismo que ha mostrado usted en su exposición, y que es incomprensible en la posición que usted toma. Si usted no define la verdad, ¿cómo concebir la teoría de Marx de otro modo que como una doctrina que aparece, que desaparece, se modifica, y sólo tiene valor de teoría? ¿Cómo hacer una dialéctica de la historia si no empieza por establecer cierto número de reglas? Nosotros las encontramos en el *cogito* cartesiano; no podemos encontrarlas sino situándonos en el terreno de la subjetividad. Nunca hemos discutido el hecho de que el hombre, constantemente, es un objeto para el hombre, pero, a la recíproca, es necesario, para captar el objeto como tal, un sujeto que se capte como sujeto.

Luego me habla usted de una condición humana que llama algunas veces pre-condición, y habla de una predeterminación. Lo que se le ha escapado aquí es que nosotros nos adherimos a muchas de las descripciones del marxismo. Usted no puede criticarme como critica a personas del siglo XVIII, que lo ignorarían todo en esta materia. Lo que nos ha dicho de la determinación lo sabíamos desde hace mucho tiempo. El verdadero problema para nosotros es definir en qué condiciones hay universalidad. Puesto que no hay naturaleza humana, ¿cómo conservar en una historia que cambia constantemente los suficientes principios universales para poder interpretar, por ejemplo, el fenómeno de Espartaco, lo que supone un mínimo de comprensión de la época? Estamos de acuerdo en este punto: que no hay naturaleza humana —dicho de otra manera, cada época se desarrolla siguiendo leyes dialécticas— y los hombres dependen de la época y no de una naturaleza humana.

Naville:

Cuando usted trata de interpretar, dice: es porque nos referimos a cierta situación. Por nuestra parte, nosotros nos referimos a la analogía o a las diferencias de la vida social de

esa época comparada con la nuestra. Si, por el contrario, tratamos de analizar esta analogía en función de un tipo abstracto, nunca llegaremos a nada. Así, suponga usted que dentro de dos mil años no se disponga, para analizar la situación actual, más que de tesis sobre la condición humana en general. ¿Cómo se haría para analizar retrospectivamente? Sería imposible.

Sartre:

Nunca hemos pensado que no hubiera que analizar condiciones humanas ni intenciones individuales. Lo que llamamos la situación es precisamente el conjunto de condiciones materiales y hasta psicoanalíticas que, en una época dada, definen precisamente un conjunto.

Naville:

No creo que su definición esté de acuerdo con sus textos. Se deduce con todo que su concepción de la situación no es del todo identificable, ni de muy lejos, con una concepción marxista, porque niega la causalidad. Su definición no es precisa: se desliza a menudo hábilmente de una posición a otra, sin definirlas de manera suficientemente rigurosa. Para nosotros, una situación es un conjunto construido, que se revela por toda una serie de determinaciones, y de determinaciones de tipo causal, incluida la causalidad de los tipos estadísticos.

Sartre:

Me habla usted de causalidad de orden estadístico. Esto no significa nada. ¿Quiere usted precisarme claramente qué entiende por causalidad? El día en que un marxista me lo haya explicado, creeré en la causalidad marxista. Ustedes se pasan el tiempo, cuando se les habla de libertad, diciendo: perdón, lo que existe es la causalidad. De esta causalidad secreta, que sólo tiene sentido en Hegel, ustedes no pueden dar cuenta. Sueñan con la causalidad marxista.

Naville:

¿Admite usted que haya una verdad científica? Puede haber dominios que no implican ninguna especie de verdad. Pero el mundo de los objetos —en cualquier caso, espero que usted lo admita— es el mundo del cual se ocupan las ciencias. Ahora bien, es un mundo que para usted no tiene más que una probabilidad, y no alcanza la verdad. Luego el mundo de los objetos, que es el de la ciencia, no admite verdad absoluta. Pero alcanza una verdad relativa. Sin embargo, ¿admitiría que esas ciencias utilizan la noción de causalidad?

Sartre:

De ninguna manera. Las ciencias son abstractas, estudian igualmente las variaciones de factores abstractos y no la causalidad real. Se trata de factores universales en un plano en el cual las relaciones pueden siempre ser estudiadas. Mientras que en el marxismo se trata del estudio de un conjunto único en el cual se busca una causalidad. No es, de ningún

modo, lo mismo que una causalidad científica.

Naville:

Usted ha expuesto muy ampliamente un ejemplo, el del joven que vino a verlo.

Sartre:

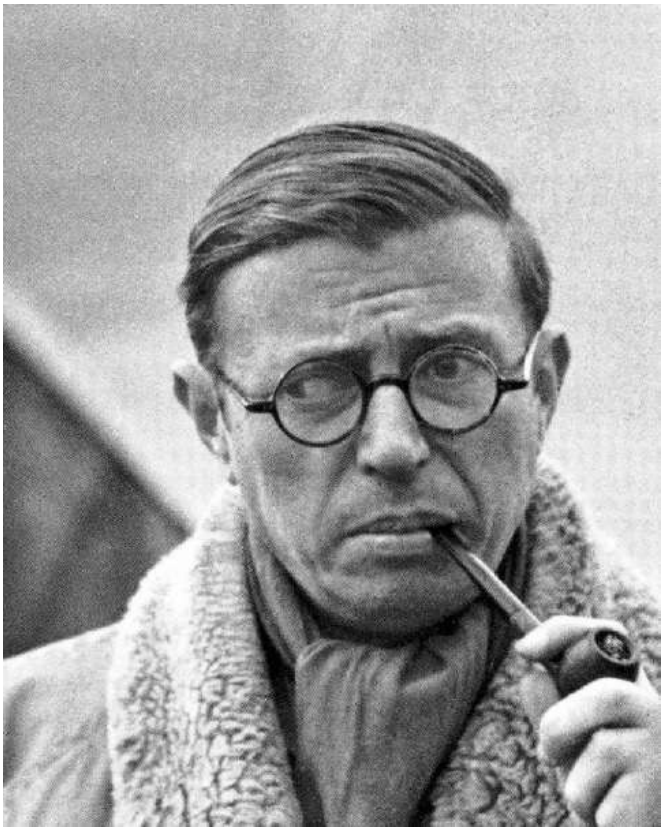
¿No se hallaba él en el plano de la libertad?

Naville:

Había que responderle. Yo hubiera tratado de averiguar su edad, qué capacidades tenía, sus posibilidades financieras, y de examinar sus relaciones con la madre. Es posible que yo hubiera emitido una opinión probable, pero ciertamente habría tratado de determinar un punto de vista preciso, que quizás hubiera resultado falso en la acción, pero seguramente lo habría comprometido a hacer alguna cosa.

Sartre:

Si él viene a pedir consejo, es que ya ha elegido la respuesta. Prácticamente, yo hubiera podido muy bien darle un consejo; pero como él buscaba la libertad, quise dejarlo decidir. Por otra parte, sabía lo que iba a hacer, y eso es lo que hizo.



JEAN-PAUL CHARLES AYMARD SARTRE (París, 21 de junio de 1905 – idem, 15 de abril de 1980). Conocido comúnmente como Jean-Paul Sartre, fue un filósofo, escritor, novelista, dramaturgo, activista político, biógrafo y crítico literario francés, exponente del existencialismo y del marxismo humanista. Fue el décimo escritor francés seleccionado como Premio Nobel de Literatura, en 1964, pero lo rechazó explicando en una carta a la Academia Sueca que él tenía por regla declinar todo reconocimiento o distinción y que los lazos entre el hombre y la cultura debían desarrollarse directamente, sin pasar por las instituciones. Fue pareja de la también filósofa Simone de Beauvoir.

En una primera etapa desarrolló una filosofía existencialista, a la que corresponden obras como *El ser y la nada* (1943) y *El existencialismo es un humanismo* (1946). Desde que en 1945 fundó la revista *Les Temps Modernes* se convirtió en uno de los principales teóricos de la izquierda. En una segunda etapa se adscribió al marxismo, cuyo pensamiento expresó en *La crítica de la razón dialéctica* (1960), aunque él siempre consideró esta obra como una continuación de *El ser y la nada*.

Sartre considera que el ser humano está «condenado a ser libre», es decir, arrojado a la acción y responsable plenamente de su vida, sin excusas. Aunque admite algunos condicionamientos (culturales, por ejemplo), no admite determinismos. Concibe la existencia humana como existencia consciente. El ser del hombre se distingue del ser de la cosa porque es consciente. La existencia humana es un fenómeno subjetivo, en el sentido de que es conciencia del mundo y conciencia de sí (de ahí lo subjetivo). Sartre se forma en la fenomenología de Husserl y en la filosofía de Heidegger (discípulo éste de aquél). Se observa aquí la influencia que ejerce sobre Sartre el racionalismo cartesiano. En este punto se diferencia de Heidegger, quien deja fuera de juego a la conciencia.

Consecuentemente para Sartre en el ser humano «la existencia precede a la esencia», que explica con un ejemplo: si un artesano quiere realizar una obra, primero «la» piensa, la construye en su cabeza: esa prefiguración será la esencia de lo que se construirá, que luego tendrá existencia. Los seres humanos, no son el resultado de un diseño inteligente, y no tenemos dentro nuestro algo que nos haga «malos por naturaleza» o «tendientes al bien» —como diversas corrientes filosóficas y políticas han creído—, y continua: «Nuestra esencia, aquello que nos definirá, es lo que construiremos nosotros mismos mediante nuestros actos», éstos nos son ineludibles: no actuar es un acto en sí mismo puesto que nuestra libertad no es algo que pueda ser dejado de lado: ser es ser libres en situación, ser es ser-para, ser como «proyecto».

Notas

[1] Si bien algunos jóvenes filósofos, y en un círculo que *ya* era más amplio que el de sus antiguos alumnos, estuvieran ya atentos a lo que Sartre escribía, como Francis Jeanson, que publicó *Jean-Paul Sartre* (Éditions Du Myrte, 1947 [Península, 1992]). <<

[2] Quien, por otro lado, juzgaba el existencialismo como «una enfermedad del espíritu». Cf. «Réflexions sur une mise au point», de Pierre Emmanuel, en la revista *Fontaine*, n.º 41 (abril de 1945), y «¿Qu'est-ce que l'existentialisme? Bilan d'une offensive», en *Lettres Françaises* (24 de noviembre de 1945). <<

[3] No era su primera tentativa: había propuesto una definición y respondido a las críticas de los comunistas en el semanal *Action*. Cf. «À propos de l'existentialisme: Mise au point» (29 de diciembre de 1944; en *Les éscrits de Sartre*, por Contat y Rybalka, Gallimard, 1970). <<

[4] Cf. Presentación de *Temps Modernes*, primer número de la revista, octubre de 1945, retomado en *Situations*, II. Gallimard, 1948. <<

[5] En *Les existencialistes et la politique*, de M.-A. Burnier, Gallimard, 1966. <<

[6] *Les Temps Modernes*, números 9 y 10 (junio y julio de 1946). Recogido en *Situations III* (Gallimard, 1949). <<

[7] Su tesis de la libertad original, de que se desprende compromiso y responsabilidad, no hace sino *dejar entrever lo que sera una ética*, a la cual prometía consagrar la siguiente obra (cf. *El ser y la nada*, cuarta parte y conclusión). <<

[8] Periodista y sociólogo, antiguo surrealista y militante comunista, Pierre Naville (1904-1993) fue excluido del Partido en 1928 por trotskismo; fue dirigente del movimiento trotskista de 1929 a 1939. En 1945, funda *La Revue International* y se acerca de nuevo al Partido. Al recordar esta época, su amigo Maurice Nadeau testimonia: «Para los sobrevivientes que somos en distintos conceptos, incluido el de sobrevivientes del "trotskismo", tenemos que volver a pensar la situación con ayuda de la brújula que nos queda: el marxismo». Cf. *Grâces leur soient rendues*, Albin Michel, 1990. <<

[9] Véase al final del volumen. <<

[10] *La Revue International*, n.º 4 (abril de 1946). El subrayado es nuestro. «Los marxistas contemporáneos no pueden despojarse de sí mismos: *rechazan* la frase enemiga (por miedo, por odio, por pereza) en el mismo momento en que quieren abrirse a ella. Esta contradicción los bloquea…» Así es como Sartre juzgará su fallida discusión con los marxistas. Cf. *Cuestiones de método*, en *La crítica Je la razón dialéctica*, tomo I, (nueva edición Gallimard, 1985 [Aguilar, Madrid, 1982]). <<

[11] En *Verdad y existencia*, escrito póstumo, Gallimard, 1989 (Paidós, Barcelona, 1966). <<

[12] En *Cuestiones de método*, op. cit. <<

[13] Heidegger niega por sí mismo esta apelación en su *Carta sobre el humanismo* (1946); hace algunas alusiones a *El existencialismo es un humanismo*. <<

[14] Cf. «Notes premières de l’homme», en *Temps Modernes*, n° 1 (octubre de 1945). <<

[15] Novela de 1860 de George Eliot. <<

[16] El tema anunciado de la conferencia era: «¿Es el existencialismo un humanismo?». <<

[17] «À propos de l’existentialisme: Mise au point», *Action*, n. 17, *op. cit*. <<

[18] Sobre Pierre Naville, véase «Situación de la conferencia», nota 8. <<

[19] Unión Democrática *y* Socialista de la Resistencia. <<